

JAHRBUCH  
FÜR  
ANTIKE UND CHRISTENTUM



JAHRGANG 47 · 2004

---

ASCENDORFF VERLAG  
MÜNSTER WESTFALEN

## PANTHEON UND ALLERHEILIGEN

### Einheit und Vielfalt des Göttlichen in der Spätantike<sup>1</sup>

»Das Christentum ist eine ... monotheistische Glaubensweise«<sup>2</sup>: dieser Satz SCHLEIERMACHERS ist bis heute ohne weiteres konsensfähig. Er ist freilich kaum mehr als eine Tautologie, wenn man bedenkt, daß der Monotheismus-Begriff in christlichem Kontext entstanden ist und zur Selbstbezeichnung im Unterschied zu minderwertigen Religionsformen dienen sollte, die dann als polytheistisch qualifiziert werden konnten (wobei übrigens begriffsgeschichtlich der Polytheismus älter ist)<sup>3</sup>. Die Tauglichkeit dieser Begriffe ist in jüngerer Zeit in Frage gestellt worden<sup>4</sup>, doch unbeschadet dieser Diskussion gilt, daß das Christentum in seiner Selbstwahrnehmung den Ein-Gott-Glauben konstitutiv zur Grundlage hat: es war ja schließlich groß geworden in Abgrenzung gegen die vielen Götter der griechisch-römischen Kulturwelt und hatte dabei gewissermaßen als Gründungsmythos die Auffassung mit auf den Weg bekommen, daß es als monotheistische Religion aus der Ablösung des heidnischen Polytheismus hervorgegangen sei. Die Kirchenväter, also die Intellektuellen und Theoretiker unter den antiken Christen, haben diese Vorstellung aus apologetischen Gründen nach Kräften gefördert und verbreitet (um nicht geradezu zu sagen: sie haben sie erfunden) – und wenn irgendwo, dann war ihnen hier nachhaltiger Erfolg beschieden bis heute.

Es gibt indessen auch Zeugnisse, die diesem Bild zu widersprechen scheinen. Das ist etwa der Fall bei einem Text beachtlicher poetischer Schönheit, der in den Kirchen der byzantinischen Tradition am Fest Allerheiligen gesungen wird; das Fest wird dort nicht am 1. November gefeiert, sondern am Sonntag nach Pfingsten und demnach auch nicht im Kontext diverser Totenfeste (Allerseelen, Volkstrauertag, Totensonntag), sondern im Kontext des Osterfestkreises, also der Auferstehung, ja als Abschluß dieses Festkreises. Der Licht- und Freudencharakter steht im Hintergrund, wenn es nun heißt: »Des übersinnlichen Glanzes, ihr Heiligen, in Überfülle genießend, ... werdet ihr Götter genannt durch die Nähe zu Gott; ihr bewegt euch unter göttlich machenden Strahlen«<sup>5</sup>. Die »göttlich machenden Strahlen«, »Götter werdet ihr genannt«: Im Überschwang der hymnischen Sprache überschreitet der

<sup>1</sup> Der Aufsatz ist die überarbeitete und etwas erweiterte Fassung eines Vortrages, den ich am 17. Juni 2003 als Antrittsvorlesung an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena und am 11. März 2004 in einer Vortragsreihe des Melanchthon-Centrums in Rom gehalten habe.

<sup>2</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*<sup>2</sup> (Berlin 1830) §11.

<sup>3</sup> Vgl. BERNHARD LANG, Art. Monotheismus: *HdbRel-WissGrundbegr* 4 (Stuttgart 1998) 148/65, bes. 150f; GREGOR AHN, Art. Monotheismus und Polytheismus: *RGG*<sup>4</sup> 5 (Tübingen 2002) 1457/9. Abgesehen von dem singular einmal in der Antike (nämlich bei Philo mut. 205) begegnenden Wort *πολυθεΐα* beginnt die moderne Begriffsgeschichte mit der Frühaufklärung.

<sup>4</sup> Vgl. JÜRGEN MOLTMANN, *Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs*: *EvTh* 62 (2002) 112/22; THOMAS SÖDING (Hrsg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um*

*den Monotheismus* = *QaestDisp* 196 (Freiburg 2003); JÜRGEN MANEMANN (Hrsg.), *Monotheismus = Jahrbuch politische Theologie* 4 (Münster 2002 [2003]); ALFONS FÜRST, *Monotheismus und Gewalt. Fragen an die Frühzeit des Christentums*: *Stimmen der Zeit* 8 (2004) 521/31.

<sup>5</sup> Τῆς ὑπὲρ νοῦν λαμπρότητος ἐμφορούμενοι ἄγιοι, ... θεοὶ χρηματίζετε, τῇ πρὸς θεὸν ἐγγύτητι, ταῖς θεουργικαῖς μαρμαρυγαῖς ὁμολοῦντες. Kanon des Theophanes, Achte Ode: Πεντηκοστάριον χαριμόσυνον, τὴν ἀπὸ τοῦ Πάσχα μέχρι τῆς τῶν Ἀγίων Πάντων κυριακῆς ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν περιέχον (Athen 1959) 238, dt. Übers. nach KILIAN KIRCHHOFF, *Osterjubiläum der Ostkirche. Hymnen aus der fünfzigstägigen Osterfeier der byzantinischen Kirche*<sup>3</sup>, hrsg. v. JOHANNES MADEY (Münster 1988 [= <sup>2</sup>1961]) 602, verändert. Der Text stammt von Theophanes Graptos (9. Jh.), zu ihm vgl. ALEXANDER KAZHDAN u. a., Art. Theophanes Graptos: *Oxford Dictionary of Byzantium* 3 (New York 1991) 2062.

Dichter eine theologisch sensible Grenze, nämlich die zwischen der bunten, vielfältigen Welt der Heiligen einerseits, die – seien sie auch noch so verehrt – der Sphäre des Menschen zugehören, und andererseits der Sphäre des *einen* Gottes, in letzter Instanz also die Grenze zwischen Polytheismus und Monotheismus. Es ist vielleicht kein Zufall, daß diese Grenze gerade beim Allerheiligenfest verletzt wird (das im folgenden noch näher behandelt wird), obwohl die byzantinische (eben: orthodoxe!) Hymnographie ansonsten peinlich genau darauf bedacht ist, sie zu wahren. In den Hymnen ist (ebenso wie in den modernen Handbüchern der Kirchengeschichte) die Auffassung belegt, der zufolge sich das monotheistische Christentum im Ausgang der Antike gegen das polytheistische Heidentum durchgesetzt hat<sup>6</sup>.

Im folgenden soll dieses Bild nicht etwa völlig widerlegt werden – das wäre nach Lage der Dinge ein unsinniges Unterfangen –, doch durch eine etwas differenziertere Sicht ersetzt werden. Schon wenn man mit dem geistigen Auge an die fragliche Zeit – etwa das dritte bis fünfte Jahrhundert – ein wenig näher heranrückt, dann lösen sich die großen Blöcke sofort auf. So liegt es auf der Hand, daß es *das* Heidentum nicht gab; bei diesem Ausdruck handelt es sich um einen künstlichen Sammelbegriff, der zusammennimmt, was keineswegs unbedingt zusammengehörte, und der noch dazu den Nachteil eines stark pejorativen Beiklangs hat. Wenigstens diesen zweiten Nachteil kann man partiell ausschalten, indem man von *pagan* statt von *heidnisch* spricht. Daß in der Spätantike die diversen *paganen* Religionen keineswegs durchweg polytheistisch waren oder es wenigstens nur in einem sehr genau einzuschränkenden Sinne waren, ist seit langem bekannt, aber immer noch zu wenig beachtet; vor wenigen Jahren hat es ein kleines Buch über »Pagan Monotheism in Late Antiquity« nochmals vor Augen geführt<sup>7</sup>. Doch sollte man dem *paganen* Monotheismus in der Spätantike nicht auch eine differenziertere Wahrnehmung des Christentums gegenüberstellen? Der zitierte Hymnentext ist gewiß ein Indiz in diese Richtung. Von christlichem Polytheismus zu reden, wäre freilich theologisch gewagt. Vielleicht ist es aber gar nicht nötig, sich darauf einzulassen, denn der Begriff »Polytheismus« ist seiner Semantik und Genese nach ein Begriff der Kontroverstheologie mit abgrenzender Funktion und insofern zur neutralen Beschreibung wenig geeignet<sup>8</sup>.

Es ist allerdings nicht leicht, einen besseren Begriff in die Debatte einzuführen, Ausdrücke wie »plurale Entfaltung des Göttlichen« oder (wie die Kirchenväter selbst gesagt hätten) »Vielfalt der Erscheinungen Gottes«<sup>9</sup> bleiben demgegenüber arg farblos. Es ist schon viel gewonnen, wenn man sich klar macht, daß die krude Opposition Mono- und Polytheismus zur Beschreibung religiöser Phänomene oft nicht ausreicht. In der religionswissenschaftlichen und alttestamentlichen Debatte treten Begriffe wie Henotheismus oder Monolatrie hinzu<sup>10</sup>, die spätantiken Autoren sprechen gelegentlich von Monarchie oder Ein-Prinzipien-Lehre<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> In einem Text zum *Esperinos* an Weihnachten etwa heißt es: »Als Augustus auf Erden die Monarchie antrat, hörte die Polyarchie unter den Menschen auf. Und als Du aus der reinen [Jungfrau] Mensch wurdest, wurde der Polytheismus der Götzenbilder vertilgt« (Αὐγούστου μοναρχήσαντος ἐπὶ τῆς γῆς, ἡ πολυαρχία τῶν ἀνθρώπων ἐπαύσατο· καὶ σοῦ ἐνανθρωπήσαντος ἐκ τῆς ἀγνῆς, ἡ πολυθεΐα τῶν εἰδώλων κατήργηται).

<sup>7</sup> POLYMNIATHANASSIADI / MICHAEL FREDE (Hrsg.), *Pagan monotheism in Late Antiquity* (Oxford 1999), vgl. dazu meinen Diskussionsbeitrag: *Mediterraneo antico* 6 (2003) 531/6.

<sup>8</sup> Vgl. BURKHARD GLADIGOW, Art. Polytheismus: *HdbRelWissGrundbegr* 4 (Stuttgart 1998) 321/30.

<sup>9</sup> Die vermutlich schönste Reflexion über Vielfalt und Einheit Gottes in der Alten Kirche findet sich bei PsDionys. Areopag. *div. nom.* 2.

<sup>10</sup> Vgl. CHRISTOPH AUFFAHRT, Art. Henotheismus/Monolatrie: *HdbRelWissGrundbegr* 3 (Stuttgart 1993) 104f.

<sup>11</sup> Die Rede von der *μοναρχία* ist schon seit den Apologeten geläufig, von Justin etwa ist der Buchtitel überliefert *περὶ θεοῦ μοναρχίας* (Eus. h. e. 4,18,4, ähnlich auch Eirenaeus von Lyon, ebd. 5,20,1). Von *μία ἀρχή* spricht

Nach dieser knappen Problemanzeige zum Terminologischen soll das Thema in drei Schritten entfaltet werden. Zunächst werden Tendenzen zur Vereinigung und Vereinheitlichung der paganen Götterwelt in Form des Pantheons besprochen, anschließend geht es um Vereinzelung und Vereinigung des Heiligen im Christentum und schließlich wird unter der Überschrift »Pantheon und Allerheiligen« in wenigstens einem prominenten Fall beides in Beziehung zueinander gesetzt.

## I. Pantheon: Vereinigung einzelner Götter

»Ihr Männer von Athen, wie ich sehe, seid ihr besonders gottesfürchtige Menschen. Denn als ich umherging und mir eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift »einem unbekannten Gott«. Was ihr anbetet, ohne es zu kennen, das verkündige ich euch«<sup>12</sup>. Mit diesen Worten beginnt die Missionspredigt, die der Apostel Paulus am Athener Areopag gehalten hat. Es ist eine rhetorisch und theologisch brillante Rede, und zu Recht ist sie berühmt geworden als der Archetyp der Begegnung des Christentums mit paganer Religiosität in Anknüpfung, Abgrenzung und Überbietung. Wie bei vielen brillanten Reden beruht jedoch die Brillanz auf einem kreativen Umgang mit den Fakten, um nicht zu sagen: auf einer absichtlichen Verfälschung. Ein Altar mit der Aufschrift »ἀγνώστῳ θεῷ, dem (oder: einem) unbekannten Gott« hat sich nicht erhalten – nicht nur in Athen nicht, sondern aus der gesamten Antike nicht<sup>13</sup>. Dies als solches muß noch kein Grund sein, an seiner Existenz zu zweifeln, zumal gerade pagane Götterbilder und Altäre am Ausgang der Antike einen schweren Stand hatten. Größeren Anlaß zum Zweifel gibt indessen das Zeugnis eines späteren christlichen Autors. Nach Hieronymus habe die Inschrift gelautet: »den Göttern Asiens, Europas und Afrikas, den unbekannten und fremden Göttern«<sup>14</sup>. Diese Aussage steht im Zusammenhang mit der Areopagrede des Paulus, Hieronymus korrigiert den Apostel explizit – das tut er nur, wenn wirklich ein offensichtlicher Fehler vorliegt, wenn jedermann sich ganz einfach selbst davon überzeugen konnte, daß die Inschrift nicht genau so lautet, wie sie Paulus zitiert und wie er sie im Rahmen seiner theologischen Predigt braucht, nämlich im Singular. An die Stelle des *einen* unbekannten Gottes kann der sich offenbarende, damit zum bekannten Gott werdende Vater Jesu Christi treten – mit den unbekannten Göttern im Plural ist für die Missionspredigt nichts anzufangen.

Der Wortlaut des Hieronymus, der übrigens auch noch von einer anderen Quelle bestätigt wird<sup>15</sup>, ist aber für die antike Religionsgeschichte und zumal für unsere Frage nach dem Pantheon mindestens ebenso interessant, denn hier wird die ursprüngliche Funktion dieser

unter vielen anderen Euseb. e. th. 1,11; 2,6. Für beides (und zum Thema insgesamt) vgl. nach wie vor den »Klassiker« ERIK PETERSON, Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum (Leipzig 1935), bes. 33/59.

<sup>12</sup> Act. 17,22b. 23.

<sup>13</sup> Vgl. PIETER WILLEM VAN DER HORST, The altar of the »Unknown God« in Athens (Acts 17:23) and the cult of the »Unknown Gods« in the Hellenistic and Roman periods: ANRW 2, 18,2 (Berlin 1989) 1426/56 sowie die klassische Arbeit von EDUARD NORDEN, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede (Leipzig 1913; zahlreiche Nachdrucke).

<sup>14</sup> Auf das Zitat aus Act. 17 folgt: *Inscriptio autem arae non ita erat, ut Paulus asseruit, ignoto Deo, sed ita: »Diis Asiae et Europae et Africae, diis ignotis et peregrinis«. Verum quia Paulus non pluribus diis indigebat ignotis, sed uno tantum ignoto Deo, singulari verbo usus est, comm. in Tit. 1 (PL 26, 572C/573A). Den genauen griechischen Text der Inschrift restituiert JACOBI (s. unten Anm. 16) 53 aufgrund des zusätzlichen Zeugnisses des PsOikoumenios (s. die folgende Anm.): Θεοῖς Ἀσίας καὶ Εὐρώπης καὶ Λιβύης, Θεοῖς ἀγνώστοις καὶ ξένους. Schon Tert. nat. 2,9,3 bezeugt beiläufig (und von Paulus abweichend) den Plural *ignotis deis*.*

<sup>15</sup> PsOikoumenios von Trikka in einer Acta-Katene: PG 118, 238C.

Inschrift deutlich. Es geht um die »unbekannten und fremden Götter«, sogar geographisch noch präzisiert: die »Götter Asiens, Europas und Afrikas«, also um die fremden im Gegensatz zu den einheimischen als den bekannten Göttern. Offenbar war die Inschrift aus dem ängstlichen Bemühen entstanden, nur ja keinen der Götter auszulassen, selbst die fremden, eigentlich gar nicht zuständigen nicht, um sich nur ja nicht den Zorn eines dieser Götter zuzuziehen. Es ist nicht bekannt, wann die Inschrift angebracht wurde, die einzige Datierungsinformation ist Paulus, zu dessen Zeiten sie offenbar schon da war. Das Streben nach Vollständigkeit hatte jedoch schon eine längere Tradition in Athen<sup>16</sup>.

Schon seit alter Zeit berief man sich beim Schwören gerne auf einen Gott – und wenn der Schwur ganz besonders fest halten sollte, dann auf alle Götter, πάντες θεοί, noch ganz ohne weitere theoretische Implikationen. Wer wiederum besonders ängstlich und auf Vollständigkeit bedacht war, setzte hinzu: θεοί πάντες καὶ πᾶσαι; ganz wörtlich und, um die pedantische Umständlichkeit wiederzugeben, müßte man übersetzen: »die Götter alle und al-linnen« – schon in der Antike fehlte manchmal das Gespür für die Grenze zwischen *political correctness* und Umständlichkeit und zwischen Umständlichkeit und Feierlichkeit. Der Komödiendichter Aristophanes nahm die zwanghafte Tendenz zur Vollständigkeit seiner Athener Landsleute ironisch aufs Korn, wenn er empfiehlt anzurufen »die Götter, nämlich die Olympier und Olympierinnen, die Pythier und die Pythierinnen, die Delier und die Delierinnen sowie die sonstigen Götter«<sup>17</sup>.

Was zunächst nicht mehr als eine spleenige Angewohnheit war, verfestigte sich im Laufe der hellenistischen Zeit zum Programm. Die »sonstigen Götter« des Aristophanes, der Areopaginschrift und vergleichbarer Quellen wurden systematisch kollektiviert, zu einem Gesamt zusammengefaßt. In dieses Gesamt gingen nicht mehr nur die sonstigen, die unbekannten Götter ein, sondern schlechterdings alle Götter, auch und gerade die einheimischen, bekannten, die mächtigen Hauptgötter. Wenn der Seleukidenkönig Antiochos von Kommagene sein spektakulär auf Bergeshöhen gelegenes Mausoleum als »gemeinsamen Thron aller Götter« stilisiert, so sind damit die traditionellen Götter nicht aus-, sondern eingeschlossen – und selbstverständlich ist auch er selbst, der verstorbene und vergöttlichte König, in diese Gruppe mit aufgenommen<sup>18</sup>. Auf die Verbindung zwischen Monarch und Götterkollektiv und damit letztlich zwischen Monarchie und Monotheismus werde ich noch zurückkommen.

Gerade in der römischen Kaiserzeit werden die Dedikationen von Altären und ganzen Heiligtümern an »alle Götter« häufig, es entsteht ein eigener Kult und schließlich auch der bis heute verwendete *terminus technicus* »Pantheon«. Er sammelt wie in einem Brennglas die einzelnen Zuständigkeitsbereiche und Machtwirkungen und Namen der Partikulargötter. Ganz buchstäblich kann man an manchen Götterbildern der Spätantike erkennen, wie sie die Attribute verschiedener Götter miteinander kombinieren. Es gibt Statuen der »Fortuna Panthea«, die über und über behängt sind mit diversen Attributen, unter anderen der Arte-

<sup>16</sup> Vgl. zum folgenden FRIEDRICH JACOBI, Πάντες Θεοί, Diss. phil. Halle (1930) und KONRAT ZIEGLER, Art. Pantheon: PW 18,3 (Stuttgart 1949) 697/747, die das Material umfassend und gelehrt aufbereiten, jedoch beide den diachronen Aspekt zu kurz kommen lassen.

<sup>17</sup> Εὐχεσθε τοῖς θεοῖσι τοῖς Ὀλυμπίοις / καὶ ταῖς Ὀλυμπίαισι, καὶ τοῖς Πυθίοις / καὶ ταῖσι Πυθίαισι, καὶ τοῖς Δηλίοις / καὶ ταῖσι Δηλίσαισι, τοῖς τ' ἄλλοις θεοῖς, Thesm. 331/4 (CUFr 32 COULON).

<sup>18</sup> Vgl. zum archäologischen Befund FRIEDRICH KARL DÖRNER, Kommagene (Bergisch Gladbach 1981) sowie jetzt Nemrud Dağı. The *Hierothesion* of Antiochus I of Commagene. Results of the American excavations directed by THERESA B. GOELL, hrsg. v. DONALD H. SANDERS, I. 2 (Winona Lake 1996), die ebenso spektakuläre wie lange Inschrift dort 207/13, die Formulierung ἑρὸν ἀπάντων κοινὸν ... θεῶν ἐνθρόνισμα Z. 45f, abgebildet auf Fig. 212. Der Text ist leicht zugänglich auch über DRRt. Or. 383, bes. 1, 597, Z. 45.

mis, der Nike, der Isis, der Dioskuren (Taf. 1a)<sup>19</sup>. Es gab mancherorts sogar einen eigenen Monat und demnach offenbar ein eigenes Fest für »alle Götter«, für das Pantheon<sup>20</sup>, und wenn von Priestern »aller Götter«<sup>21</sup> die Rede ist, so ist an den spezifischen Kult des Pantheons gedacht. Auf einer Grabinschrift bezeichnet sich der Stifter gar als »Vater aller Götter«<sup>22</sup> – wörtlich verstanden, wäre das eine theologisch ganz unerträgliche Aussage, gemeint ist offensichtlich der Priestertitel *pater*, wie er im Mithras-Kult üblich war und übrigens bis heute in der katholischen Kirche üblich ist, der Mann war also Priester im Pantheon-Kult.

Aus den »unbekannten Göttern«, gewissermaßen aus den Lückenbüßern vom Areopag war das Pantheon als Kollektiv aller Götter geworden, eine eigenständige Bezugsgröße der religiösen Kultur der Spätantike. In dieser Zusammenfassung des Göttlichen zu einer einheitlichen Größe kann man durchaus eine stark ausgeprägte Tendenz zum Monotheismus erblicken, eine Tendenz freilich, die paradoxerweise ihr Ziel gerade nicht erreicht, ja sogar weiter davon wegführt, denn das Resultat der Vereinigungstendenz war ja, daß neben die Vielfalt der vorhandenen Göttergestalten nun ein weiterer Kult, ein weiterer Tempeltypus samt Priesterschaft, ja sogar eine weitere Göttergestalt trat: Gelegentlich verdichtet sich das offenbar allzu abstrakte Pantheon zu einem partikular-persönlichen Gott namens Pantheos, der aber andererseits als Person wiederum eher blaß bleibt. Er hat nicht das Zeug zum ordentlichen heidnischen Gott, er lernt den aufrechten Gang nicht, gelegentlich finden wir ihn in Inschriften »für den großen Gott Pantheos«<sup>23</sup>, doch meist lehnt er sich an die starke Schulter eines schon vorhandenen, gestandenen Gottes an: es ist die Rede von »Iupiter Pantheus« oder auch weiblich von der »Fortuna Panthea«; seine Konturen sind nicht einmal so scharf, daß das Geschlecht feststeht<sup>24</sup>. Kurzum, der Pantheos wird zum Beinamen, der die umfassende Macht des betreffenden Gottes betonen soll. Freilich kann er sich an die Schultern vieler anlehnen, und dadurch werden die Umrisse beider unscharf, nicht nur die des ohnehin blassen Pantheos, sondern auch die des mehr oder minder willkürlich hinzutretenden Stützgottes.

Überhaupt führt die Tendenz zur Kollektivierung im Pantheon ganz automatisch zu einer Abschleifung der Ecken und Kanten der Einzelgötter. Sie werden in eine Reihe gestellt mit anderen Göttern – in eine Reihe von litaneiartigen Anrufungen oder ganz buchstäblich in eine Reihe von Statuen, dabei gehen ihre individuellen Zuständigkeitsbereiche und Kraftwirkungen ins Gesamt ein, sie müssen nicht mehr klar unterschieden werden und werden es auch nicht, zumal ja im kaiserzeitlichen *clash of cultures* häufig verschiedene Götter aus verschiedenen regionalen und partikularen Traditionen für ein und dieselbe Sache zuständig waren. Es ist diese Tendenz, die ältere Forschungs- und Handbuchliteratur häufig von der »Kraftlosigkeit« der Götter des klassischen Polytheismus oder vom kraftlosen Heidentum überhaupt reden ließ – natürlich mit der klar erkennbaren Absicht, in dieser matten Landschaft dann um so kräftiger den jugendlich-kraftvollen Christus auftreten zu lassen<sup>25</sup>. Besonders eigenartig ist es, daß für die Schwächung der kernig klassisch-römischen Götter nicht

<sup>19</sup> Vgl. KURT LATTE, *Römische Religionsgeschichte*<sup>2</sup> = HdbAltWiss 5,4 (München 1967) 334f.

<sup>20</sup> Vgl. CATHERINE TRÜMPY, Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen = BiblKlassAltWiss NS 2, 98 (Heidelberg 1997) 48f.

<sup>21</sup> Vgl. JACOBI (s. Anm. 16) 95f.

<sup>22</sup> *Pater deorum omnium*, CIL 6, 377.

<sup>23</sup> *Deo magno Pantheo*, CIL 5, 5798; häufig ist die Weihung *Pantheo augusto sacrum*, etwa CIL 2, 1165. 3030; 6, 557. 558. 559. 30793; AnnEpigr 1968, 593.

<sup>24</sup> Vgl. ZIEGLER (s. Anm. 16), Sp. 743/5 mit Belegen, wichtige Ergänzungen bei ANDREAS BENDLIN, Art. Pantheos, Pantheios: NPau 9 (Stuttgart 2000) 270/2.

<sup>25</sup> *Exempli gratia* sei nur auf das – im übrigen sehr verdienstvolle und bis heute ohne adäquate Nachfolge gebliebene – »Religionsgeschichtliche Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt« von KARL PRÜMM (Freiburg 1943, Nachdruck Rom 1954) verwiesen, wo im Schlußabschnitt von der »Vergreisung des Heidentums« (811) die Rede ist oder gesagt wird, daß »der ä-

selten die dekadenten orientalischen Kulte verantwortlich gemacht werden. GEORG WISSOWA etwa spricht in seiner berühmten römischen Religionsgeschichte von Kaiser Elagabal, der im dritten Jahrhundert »den ganzen Schwulst und Schmutz eines semitischen Baalsdienstes den Römern aufdrängen«<sup>26</sup> wollte. Daß freilich das letztlich siegreiche Christentum nichts anderes als einer dieser orientalischen Kulte war, wird oft weniger klar in den Blick genommen – ein Aspekt tragischer antisemitischer Verblendung.

Was also die Kraftlosigkeit der klassischen Götter betrifft, so darf man nicht vorschnell urteilen und auf die Kraftlosigkeit des Heidentums im allgemeinen schließen, denn die von den traditionellen Einzelgöttern abgezogenen Kräfte werden neu gesammelt und kanalisiert, bei den Intellektuellen häufig in einer eher abstrakten, überpersönlichen Gottesvorstellung: »Gottes Kraftfelder, die durch die ganze Welt verteilt sind, rufen wir mit vielen Begriffen an, denn seinen eigentlichen Namen kennen wir doch alle nicht«, so beschreibt ein paganer Briefpartner Augustins seinen Glauben<sup>27</sup>. Oder bei breiten Teilen der Bevölkerung in neuen »Kraftzentren« religiöser Macht: die ursprünglich ägyptischen Götter Isis und Sarapis etwa werden ein solches Kraftzentrum. Auf Isis können fast alle traditionellen weiblichen Götternamen übertragen werden<sup>28</sup>, und von Sarapis kann es heißen: »Weil er also die Kräfte aller hat, verehren ihn die einen anstelle aller, die anderen setzen bei jedweder religiösen Betätigung auch ihn hinzu, da er hervorragt unter allen auf Erden«<sup>29</sup>. Das Sarapisheiligtum in Alexandrien wird demnach zu einem der bedeutendsten religiösen Zentren der Spätantike – und wenig später zu einem der ersten Ziele rabiaten Zerstörungseifers militanter Christen<sup>30</sup>.

## II. Allerheiligen: Vereinzelung und Vereinigung des Heils

Nicht immer waren die Formen der Auseinandersetzung des Christentums mit seiner paganen Umwelt so gewalttätig wie beim Sturm auf das Sarapeion im Jahr 391. Damals lief ein religiöser Konflikt in der Großstadtbevölkerung aus dem Ruder – weder die kirchlichen noch die staatlichen Autoritäten waren in der Lage, ihn zu kontrollieren. Erst nachträglich reagierte die Kirche auf die erfolgte Zerstörung, indem sie auf dem Gelände des ehemaligen Tempels ein christliches Kloster einrichtete, doch blieb diese Mönchsansiedlung vergleichsweise kümmerlich; sie konnte weder architektonisch noch religiös an die Größe der

Bere Reichtum der Götterkulte ... nur die innere Hohlheit und Nichtigkeit [verdeckte]« (813).

<sup>26</sup> GEORG WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*<sup>2</sup> = *HdbAltWiss* 5,4 (München 1912, Nachdruck 1971) 367.

<sup>27</sup> Maximus von Madaura an Augustin, überliefert in dessen Briefcorpus als ep. 16, hier §1: *huius nos uirtutes per mundanum opus diffusas multis uocabulis inuocamus, quoniam nomen eius cuncti proprium uidelicet ignoramus*. (CSEL 34, 37,9/15 GOLDBACHER). Vgl. auch Dio Chrys. or. 31,11: »Viele ziehen einfach alle Götter in einer Macht und Gewalt zusammen, so daß es gleichgültig ist, ob man diesen oder jenen Gott ehrt«.

<sup>28</sup> Apul. met. 11,5,1/3 bietet eine eindrucksvolle Litanei solcher Bezeichnungen, die alle auf Isis bezogen werden.

<sup>29</sup> Διὰ γὰρ τὸ τὰς πάντων ἔχειν δυνάμεις οἱ μὲν ἀντὶ πάντων τοῦτον θεραπεύουσιν, οἱ δὲ οἷς νομίζουν ἐπ’

ὁτιοῦν καὶ τοῦτον προσνομίζουσιν ὡς κοινὸν ἀπάσης ὄντα τῆς γῆς ἐξαίρετον, Ael. Aristid. or. 45,23 (359,3/6 KEIL). Julian legt dem Gott Apollon die Worte (aus orphischer Tradition) in den Mund: Εἰς Ζεὺς, εἰς Ἄϊδης, εἰς Ἥλιός ἐστι Σάραπις, or. 4,10 (136a SPANHEIM).

<sup>30</sup> Eines der wichtigsten Zeugnisse ist der Bericht bei Rufin. h. e. 11,23f, vgl. dazu (und zwar vorzugsweise zur Baubeschreibung und zum paganen Ritual) FRANÇOISE THELAMON, *Paiens et Chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle. L'apport de l'«Histoire ecclésiastique» de Rufin d'Aquilée* (Paris 1981) 165/205 sowie zur Zerstörung durch die Christen (samt den sonstigen Quellen dazu) ANTONIO BALDINI, *Problemi della tradizione sulla «distruzione» del Serapeo di Alessandria*: *Rivista Storica dell'Antichità* 15 (1985) 97/152.

paganen Tradition anknüpfen, obgleich sie mit Reliquien von Johannes dem Täufer vergleichsweise prominent bestückt war<sup>31</sup>. Doch es gab auch andere Fälle – Fälle, in denen ein christlicher Kult in unmittelbare und gewollte Konkurrenz zu einem paganen trat und sich dabei als überlegen erwies. Hier bot vor allem die im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts allmählich aufblühende Märtyrer- und Heiligenfrömmigkeit vielerlei Möglichkeiten.

Ein gutes Beispiel ist der antiochenische Märtyrerbischof Babylas<sup>32</sup>. Er war im dritten Jahrhundert in der decischen Verfolgung gestorben und vor den Toren der Stadt beigesetzt worden, doch von ewiger Ruhe konnte keine Rede sein. Schon wenige Jahrzehnte später schien es der Kirche richtig, sich seiner Gebeine zu bedienen, um der paganen Lokaltradition im nahe gelegenen Daphne Konkurrenz zu machen. Man verbrachte die Gebeine des Bischofs in ein kleines Heiligtum in unmittelbarer und beabsichtigter Nähe zu dem populären Apollonheiligtum dort – und siehe da, das pagane Orakel verstummte, die Gläubigen strömten statt dessen in das christliche Heiligtum. Es war nur konsequent, daß der christliche Märtyrer wieder umziehen mußte, als der pagane Kult unter Julian Apostata zu neuem Leben erweckt werden sollte. Die Christen beugten sich dem staatlichen Druck und brachten ihren Heiligen fort, nicht ohne in der feierlichen Prozession einschlägige und provozierende Psalmverse zu singen, wie etwa Psalm 96,5: »Alle Götter der Heiden sind Dämonen«<sup>33</sup>. Mochte er auch ein Dämon sein – er fing jedenfalls wieder an zu sprechen, und erst nach einigem Hin und Her behielt schließlich doch der christliche Heilige das letzte Wort<sup>34</sup>.

Diese Geschichte soll verdeutlichen, daß die Ersetzung und Überbauung paganer Heiligtümer durch christliche nicht die einzige Form der Anknüpfung und Auseinandersetzung ist, vielleicht nicht einmal die häufigste. Vielmehr werden Kultstätten oft auch nebeneinander- und gegenübergestellt. Noch als man im 6. Jahrhundert in Rom den Kult des heiligen Zwillingspaars Cosmas und Damian etablierte, suchte man zwar ostentativ die Nähe zum Tempel der Dioskuren Castor und Pollux, doch wagte man es nicht, den Tempel selbst anzurühren, obgleich er seit mehr als hundert Jahren geschlossen war; vielmehr zog man sich scheu bis schräg über die Straße zurück<sup>35</sup>.

Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren, und es ist außerordentlich interessant, die verschiedenen Formen der Anknüpfung, Konkurrenz, Überlagerung und Ersetzung im einzelnen zu studieren<sup>36</sup>. Dabei wird die enorme Vielgestaltigkeit solcher Prozesse deutlich.

<sup>31</sup> Rufin. h. e. 11,28 zufolge wurden Teile der Gebeine schon unter Julian von Palästina nach Ägypten verbracht und nun in das neu errichtete Martyrion auf dem Gelände des Sarapeion übertragen.

<sup>32</sup> Die wenigen historischen Nachrichten über ihn verdanken wir Eus. h. e. 6,29,4; 6,39,4.

<sup>33</sup> Das Ereignis hat in den kirchenhistorischen Quellen ein enormes Echo hinterlassen, vgl. Rufin. h. e. 10,36; Philostorg. h. e. 7,8; Socr. h. e. 3,18; Theodrt. h. e. 3,10 und, ihnen folgend, doch erheblich detailreicher und farbiger, Sozom. h. e. 5,19,4/19 (die Quellen nennen exemplarisch einen anderen Psalmvers [97,7], doch ist auch der oben zitierte häufig in den Auseinandersetzungen des vierten Jahrhunderts verwendet worden). Allein Sozomenos berichtet von der ersten Translation des Märtyrers nach Daphne und der konfrontativen Einrichtung des Heiligtums – ἀντικαθίστημι, »ich stelle feindlich gegenüber« lautet das programmatisch verwendete Verb (5,19,13).

<sup>34</sup> Vgl. FILIPPO CARAFFA, Babila, vescovo di Antiochia: BSS 2 (Rom 1962) 679f. Zu dem Enkomion, das Johannes Chrysostomos auf Babylas gehalten hat (ClavisPG 4348), vgl. zuletzt den Beitrag von JOSEF RIST: Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo, XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana = Studia Ephemeridis Augustinianum 93 (Rom 2005), 863/82.

<sup>35</sup> Zu den städtebaulichen Zusammenhängen vgl. FRANZ ALTO BAUER, Stadt, Platz und Denkmal in der Spätantike. Untersuchungen zur Ausstattung des öffentlichen Raums in den spätantiken Städten Rom, Konstantinopel und Ephesos (Mainz 1996) 51/7 und 69, wo allerdings Fragen nach religiösen und kultischen Bezügen nicht gestellt werden.

<sup>36</sup> Obgleich in jüngerer Zeit das Interesse an solchen Fragestellungen wächst, ist im Sinne einer umfassenden Aufnahme immer noch auf die (schon damals unvollständige) Liste von FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN,



Nicht zuletzt daran scheitert die ohnehin allzu schlichte und kurzschlüssige These, daß die christlichen Heiligen an die Stelle der paganen Partikulargötter traten und so eine neue Form des »christlichen Polytheismus« schufen. Dafür sind die Unterschiede in vielerlei Hinsicht zu groß, es genügt, an die wechselseitige Abscheu vor der Knochenverehrung einerseits, vor der Verehrung toter Standbilder andererseits zu erinnern sowie natürlich an die grundsätzlich verschiedenen theoretischen Begründungszusammenhänge. Gleichwohl ist kaum zu bestreiten, daß die Entfaltung des Heiligenkultes eine lokale und inhaltliche Auffächerung des christlichen Heilerlebens mit sich brachte, die in den ersten drei Jahrhunderten unvorstellbar war. Es wird oft nicht mit hinreichender Klarheit gesehen, daß dieser Auffächerung schon früh eine Tendenz zur Kollektivierung und Systematisierung zur Seite tritt, die mit der zuvor beschriebenen Genese des paganen Pantheons in gewissen Aspekten durchaus vergleichbar ist.

Christen beten die Heiligen nicht an, aber sie vertrauen auf ihre Fürsprache im Himmel. Johannes Chrysostomos beschreibt dies in einer Predigt sehr schön mit der Himmelsleiter, die Jakob im Traum sah (Gen. 28,12). Auf ihr steigen die Engel vom Himmel herab, und umgekehrt sind es jetzt die Heiligen, die auf ihr hinaufsteigen und die Gebetsanliegen der Menschen vor Gott tragen<sup>37</sup>. Einen solchen »Briefträger« zu haben, ist sicher gut, aber mehrere zu haben ist besser. Ein Allerheiligengebet drückt den Gedanken so aus: »Gib, daß wir aufgrund der Vielzahl der Fürsprecher um so wirkungsvoller erhalten, worum wir im Glauben bitten durch unseren Herrn Jesus Christus«<sup>38</sup>. Daher werden Anrufungen der Heiligen schon früh listenartig zusammengestellt. Die Allerheiligenlitanei – in der katholischen Kirche bis heute in Gebrauch und in evangelischen Gesangbüchern in einer »bereinigten« Form immer mit abgedruckt<sup>39</sup> – geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf ein griechisches Vorbild zurück, das im vierten Jahrhundert in Kleinasien entstanden ist<sup>40</sup>. »Heiliger Petrus, bete für uns. Heiliger Paulus, bete für uns. Heiliger soundso, bete für uns« – so wird eine lange Liste abgearbeitet in ermüdender, sprichwörtlich litaneiartiger Monotonie. Die Liste endet mit dem Ruf »Alle Heiligen Gottes, betet für uns«, daher der Name Allerheiligenlitanei, der mit dem Fest Allerheiligen zunächst nichts zu tun hat. Offensichtlich steht hinter den immer länger werdenden Listen der Wunsch nach Vollständigkeit, und der kollektive Abschlußruf

Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern: JbInst 54 (1939) 105/36 (mit einem Nachtrag auch in ders., Rom, Ravenna, Naher Osten, Gesammelte Studien zur spätantiken Architektur, Kunst und Geschichte [Wiesbaden 1982] nr. 5) zu verweisen. Seither sind diverse Studien zu einzelnen Fällen oder Regionen erschienen, doch keine übergreifende Darstellung. Ich nenne exemplarisch: JAN VAES, Christliche Wiederverwendung antiker Bauten. Ein Forschungsbericht: Ancient Society 15/17 (1984/86) 305/443; JAAKKO ARONEN, La sopravvivenza dei culti pagani e la topografia cristiana dell'area di Giuturna e delle sue adiacenze: Lacus Iuturnae 1, hrsg. v. EVA MARGARETHA STEINBY (Rom 1989) 148/74; HANS-RUDOLF MEIER, Alte Tempel – Neue Kulte. Zum Schutz obsoletter Sakralbauten in der Spätantike und zur Adaption alter Bauten an den christlichen Kult: Innovation in der Spätantike, Kolloquium Basel 6. und 7. Mai 1994, hrsg. v. BEAT BRENK (Wiesbaden 1996) 363/76; GISELLA CANTINO WATAGHIN, »... ut haec aedes Christo domino in ecclesiam consecratur«. Il riuso cristiano di edifici antichi tra tarda antichità e alto

medioevo: Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto Medioevo = SSAM 46 (Spoleto 1999) 673/749; S. J. B. BARNISH, Religio in stagno. Nature, divinity, and the Christianization of the countryside in Late Antique Italy: Journal of Early Christian Studies 9 (2001) 387/402.

<sup>37</sup> Allerheiligenpredigt De ss. martyribus (ClavisPG 4365): PG 50, 709.

<sup>38</sup> *Oratio einer Missa votiva de omnibus sanctis* in den Archivbeständen des Pantheons (s. unten Anm. 54), B.A.V. Pantheon II.2, fol. 392: *Omnipotens sempiterna Deus, qui glorificaris in Concilio Sanctorum tuorum. Praesta, quaesumus, ut quod fideliter petimus multiplicatis intercessoribus efficaciter consequamur. Per Dominum etc.*

<sup>39</sup> GL 762; EG 192 (freilich betrifft die »Bereinigung« gerade den für unser Thema entscheidenden Teil der Heiligenanrufung).

<sup>40</sup> Vgl. GISEBERT KNOPP, Sanctorum nomina seriatim. Die Anfänge der Allerheiligenlitanei und ihre Verbindung mit den »Laudes regiae«: RömQS 65 (1970) 185/231.

soll eventuell ausgelassene oder unbekannt gebliebene Heilige wenigstens in dieser allgemeinen Formel mit einbeziehen.

Der Gedanke konnte auch bildlichen Ausdruck finden. Die prächtige Palastkirche des Ostgotenherrschers Theoderich in Ravenna zeigt das ganze Langhaus entlang eine schier unabsehbare Prozession von heiligen Männern rechts und heiligen Frauen links, die auf Christus und Maria zuschreiten (Taf. 1b). Individuell nur wenig unterschieden, beruht künstlerisch und religiös ihre Wirkung gerade auf dem feierlichen Gleichschritt, auf der kollektiven Unterordnung und Hinordnung auf ein gemeinsames Ziel und Zentrum<sup>41</sup>. Auch hier verlieren die Einzelgestalten durch die Kollektivierung ihre individuellen Konturen, auch hier verliert das Partikulare an Kraft zugunsten des Ganzen.

Das eingangs erwähnte Allerheiligenfest gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang<sup>42</sup>. Schon früh ist ein solches kollektives Heiligenfest bezeugt, genauer: ein allgemeines Fest der Märtyrer, wie ja überhaupt die Heiligenverehrung aus der Märtyrerfrömmigkeit herausgewachsen ist. Johannes Chrysostomos nahm das Fest in der gerade schon kurz angeführten Predigt zum Anlaß zu einer allgemeineren Reflexion über die Heilsbedeutung der christlichen Märtyrer an sich, also nicht über diesen oder jenen einzelnen Märtyrer oder eine konkrete Märtyrergruppe<sup>43</sup>. Ohne Zweifel bestand der Sinn des Festes darin, auch diejenigen Märtyrer liturgisch zu commemorieren, die kein eigenes Fest hatten oder die überhaupt anonym geblieben waren. Eine viel gelesene mittelalterliche Quelle sagt dies auch explizit, wenn sie einerseits von der »Ergänzung der ausgelassenen« und andererseits vom »Ausgleich für unsere Vernachlässigung« mancher Heiliger als den Gründen für die Einführung des Festes Allerheiligen spricht<sup>44</sup>, es wird damit gewissermaßen zum Fest für alle »Heiligen Asiens, Europas und Afrikas, die unbekannten und fremden Heiligen«.

Regional gab es für das Fest offenbar unterschiedliche Termine. Der Freitag der Osterwoche ist bezeugt, ebenso der Sonntag nach Pfingsten, der bis heute in der orthodoxen Tradition üblich ist, in Syrien auch der 13. Mai<sup>45</sup>. Gemeinsam haben alle diese Ansätze, daß sie

<sup>41</sup> Die heute sichtbare Heiligenprozession in S. Apollinare Nuovo ist in justinianischer Zeit angebracht worden, allerdings wohl einer ähnlichen Darstellung der Theoderichzeit folgend, vgl. FRIEDRICH WILHELM DEICHMANN, Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes 1. Geschichte und Monumente (Wiesbaden 1969) 199. Die Gleichförmigkeit ist nicht schablonenhaft und sicher nicht künstlerischem Unvermögen geschuldet, denn die Figuren sind namentlich gekennzeichnet und tragen im einzelnen durchaus individuelle Züge und spezielle Attribute. Doch »für beide Prozessionen, der Märtyrer und Märtyrerinnen, ist entscheidend und charakteristisch eine ungewöhnliche Monotonie, obgleich die Künstler versucht haben, Haltung und Bewegung von Figur zu Figur auf die verschiedenste Weise zu variieren« (DEICHMANN ebd. 200, dort auch schon die Beobachtung des »Litaneihafte«).

<sup>42</sup> Vgl. zur Frühgeschichte des Festes WILHELM SCHNEEMELCHER, Art. Allerheiligen: RAC 1 (Stuttgart 1950) 299f und HANSJÖRG AUF DER MAUR, Feste und Gedenktage der Heiligen: ders. / PHILIPP HARNONCOURT, Feiern im Rhythmus der Zeit 2,1 = Gottesdienst der Kirche 6,1 (Regensburg 1994) 65/357, hier 130f.

<sup>43</sup> De ss. martyribus (ClavisPG 4365): PG 50, 706/10.

<sup>44</sup> *propter omissorum suppletionem, ... propter negligentiarum expiationem*, Legenda Aurea 157 (JOHANN GEORG THEODOR

GRAESSE [Hrsg.], Jacobi a Voragine Legenda Aurea vulgo Historia Lombardica dicta<sup>3</sup> [Bratislava 1890, Nachdruck Osnabrück 1969] 718).

<sup>45</sup> Belege für diese verschiedenen Ansätze bei SCHNEEMELCHER (s. Anm. 42). Insbesondere der (im folgenden noch bedeutsame) 13. Mai hängt in seiner Bezeugung am seidenen Faden: Einziger, indirekter Hinweis ist Ephraim Syrus, *carm.* 6,30 (CSCO 218/Syr. 92, 24 BECK, Übers. ebd. 219/Syr. 93, 27), wo davon die Rede ist, daß »das Fest deiner Himmelfahrt und das Fest deiner Athleten« zusammenfallen. GUSTAV BICKELL, S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena (Leipzig 1866) 23 erschließt daraus mit folgender Erwägung den 13. Mai: Das Zusammenfallen dieser beiden Feste muß etwas Besonderes, also nicht jährlich Wiederkehrendes sein. Himmelfahrt ist ein beweglicher Feiertag, also muß das »Athletenfest« unbeweglich sein. Der Text ist auf 359 datierbar. Damals fiel Ostern (ausweislich eines Festbriefes von Athanasios) auf den 4. April, also Himmelfahrt auf den 13. Mai. Dieser detektivischen Rekonstruktion hat sich die Forschung seither in der Regel angeschlossen. Man darf jedoch nicht außer acht lassen, daß eine solche Argumentationskette trotz allem Scharfsinn mit Unsicherheiten behaftet bleibt. Nicht zuletzt angesichts der unten beschriebenen Rezeption des Termins im Rom des 7. Jh. wird man den Ansatz dennoch für hin-

das Fest in das Umfeld des Osterfestkreises einordnen – theologisch gewiß sinnvoller als der später im Westen begangene 1. November. Ob es für einen oder mehrere dieser Termine pagane Vorlagen gab und wenn ja, welche, wissen wir nicht. Der Herbsttermin geht möglicherweise auf ein keltisches Fest zu Winteranfang zurück (dessen Reste sich in Halloween-Bräuchen erhalten haben); von England und dem karolingischen Reich aus drang es im Frühmittelalter bis nach Rom vor<sup>46</sup>.

### III. Pantheon und Allerheiligen

Man sollte die Parallelen zwischen dem Kollektiv der paganen Götter und dem der christlichen Heiligen nicht pressen. Daß es solche Parallelen gibt, ist kaum zu bezweifeln, doch darf man die großen Unterschiede deshalb nicht übersehen, und vor allem muß man sich fragen, ob man nicht Sinnzusammenhänge in die Geschichte zurückprojiziert, die uns heute gefallen mögen, die aber den Zeitgenossen ganz fern lagen. Freilich darf auch der Blick der Zeitgenossen nicht Maß aller Dinge sein – paradoxerweise wissen wir über die Vergangenheit deshalb mehr, weil wir von ihr weniger wissen als die in ihr lebenden Zeitgenossen. Aus der Distanz können wir Zusammenhänge erkennen, die aus der Nähe nicht sichtbar waren, wie auch nachfolgende Generationen manches Phänomen in unserer eigenen Zeit besser verstehen werden, als es uns selbst im Dickicht der Ereignisse möglich ist.

In einem Falle aber haben auch die Zeitgenossen, oder jedenfalls Menschen schon wenig nach der bisher besprochenen Zeit die angedeuteten Zusammenhänge gesehen oder zumindest geahnt. Es ist ein besonders interessanter und prominenter Fall, der am Schluß stehen soll: Jetzt – erst jetzt – kommt das berühmte Pantheon in Rom ins Spiel<sup>47</sup>. Es ist das besterhaltene unter den antiken All-Götter-Heiligtümern, ja, es ist einer der besterhaltenen Bauten der Antike überhaupt. In seiner heutigen Gestalt geht es auf Kaiser Hadrian zurück, also auf den Beginn des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, auf ihn ist auch die Form des spektakulären Kuppelbaus zurückzuführen. Der Bau ist gelegentlich in Verbindung mit der damals aufblühenden astrologisch-kosmischen Frömmigkeit gesehen worden – die sieben Nischen könnten dann den sieben Planetengöttern gedient haben<sup>48</sup> –, und diese Vermutung ist in der Tat naheliegend. Doch der Name »Pantheon« hing schon am Vorgängerbau, der noch nicht diese Gestalt hatte. Dieser Bau gehörte zu dem umfassenden Bauprogramm des Augu-

reichend sicher halten können. Ein weiteres Problem, das hier aber nicht weiter verfolgt werden soll, verbindet sich mit dem Sonntag nach Pfingsten: Streng genommen bezeugt die oben in Anm. 37 angeführte Chrysostomos-Predigt diesen Termin nicht, denn der Prediger sagt, daß Pfingsten »noch keine sieben Tage vergangen« sei (PG 50, 705). Der Zusammenhang mit dem Pfingstfest ist jedenfalls gegeben.

<sup>46</sup> Die Übernahme dieses Termins wird Gregor IV (827–844) zugeschrieben, vgl. PIERRE JOUNEL, *Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle* = Collection de l'École française de Rome 26 (Rom 1977) 105. Aus römisch-pragmatischer Perspektive deutete man die Verlegung als Zeichen der Weisheit des Papstes: die Versorgungslage für die vielen Pilger sei im Herbst besser, weil da die Scheunen und Weinfässer frisch gefüllt sind, *Legenda aurea* 157 (GRAESSE [s. Anm. 44] 719f).

<sup>47</sup> Das Pantheon hat begreiflicherweise schon immer Phantasie und Eifer der Gelehrten angeregt, die umfangreiche Literatur ist zugänglich über CHRISTOPH HÖCKER, Art. Pantheon. III. Klassische Antike 2: NPauly 9 (Stuttgart 2000) 269f. Besonders seien hervorgehoben: KJELD DE FINE LIGHT, *The Rotunda in Rome. A study of Hadrian's Pantheon* = Jutland Archeological Society Publications 8 (Kopenhagen 1968); FILIPPO COARELLI, *Il Pantheon, l'apoteosi di Augusto e l'apoteosi di Romolo: Città e architettura nella Roma imperiale*, Atti del seminario del 27 ottobre 1981, hrsg. v. KJELD DE FINE LIGHT (Kopenhagen 1983) 41/6; EDMUND THOMAS, *The architectural history of the Pantheon in Rome from Agrippa to Septimius Severus via Hadrian: Hephaistos* 15 (1997) 163/86 (mit Vorsicht zu verwenden).

<sup>48</sup> ZIEGLER (s. Anm. 16) 733.

stus im Marsfeld, und möglicherweise ist er eher als Verlegenheitslösung zum Heiligtum aller Götter geworden. Zunächst war als Krönung des ambitionierten Ensembles ein »Augusteion« geplant, das sich dann aber nicht hat durchsetzen lassen<sup>49</sup>. Die Dedikation an alle Götter bot immerhin den Vorteil, daß der vergöttlichte Augustus mit integriert werden konnte, ähnlich wie der oben genannte Antiochos von Kommagene in seinem Pantheon-Mausoleum. Schließlich war es der Vorstellung von Augustus als dem universalen Friedensbringer nur angemessen, daß nicht nur auf Erden die *pax Augusta* herrschte, sondern auch im Himmel die einzelnen Götter friedlich in ein Götterkollektiv vereint wurden: wir sind hier wieder an der Verbindungsachse von Monarchie und Monotheismus. Baulich gab die wenige hundert Meter entfernt gelegene *ara pacis* dem Frieden auf Erden Ausdruck, und das Pantheon dem Frieden im Himmel unter den Göttern.

Es sei zumindest im Vorbeigehen die Vermutung geäußert, daß eine erste christliche Rezeption dieser Gedanken unter und durch Konstantin stattfand. In der nach ihm benannten neuen Hauptstadt am Bosphorus errichtete er als Monument für die *pax Constantiniana* die christliche »Friedenskirche«, Hagia Eirene, und als zweites Hauptmonument sein eigenes Mausoleum nun nicht mehr als Heiligtum aller Götter, sondern der im Kreis angeordneten Apostel mit ihm selbst, Konstantin, in der Mitte<sup>50</sup>. Über die genaue Baugestalt dieses Monuments wissen wir nichts, doch würde man höchstwahrscheinlich, wenn man unter der heutigen Moschee, der Sultan Mehmet Fâtih Camii, graben könnte, einen Bau finden, der in mehr als einer Hinsicht an das römische Pantheon erinnert<sup>51</sup>. (Konstantin hielt natürlich – ebenso wie die Forschung bis vor 100 Jahren – den Hadriansbau für das augusteische Original.) Doch zurück nach Rom und auf den Boden gesicherter Tatsachen!

Am Ende des vierten Jahrhunderts hatte sich in Rom eine eigentümliche Situation ergeben. Aufgrund eines kaiserlichen Ediktes waren alle paganen Tempel geschlossen worden, doch zu militanten Stürmen auf solche Bauten wie etwa in Alexandrien kam es in Rom nicht<sup>52</sup>. Im Gegenteil – sie wurden als Teil des kulturellen Erbes empfunden und daher in stand gehalten, vielleicht wie heute manche unbenutzte Dorfkirche in Deutschland. Das Zentrum von Rom bot einen merkwürdigen, fast gespenstischen Anblick: Handel und Wandel fanden statt wie eh und je, doch die größten und prominentesten Bauten, zwischen denen man zusammenkam, waren geschlossen, stumme Zeugen einer vergangenen Zeit. Auch dem

<sup>49</sup> Diesen Schluß läßt Dio Cass. hist. Rom. 53,27,3 zu: Die geplante Benennung nach Augustus wurde aufgegeben und die Statue des Kaisers statt im Heiligtum selbst in der Vorhalle aufgestellt. Vgl. zu den Vorgängen und dem Gesamtprogramm COARELLI (s. Anm. 47) 44.

<sup>50</sup> Aus der umfangreichen Literatur zur Apostelkirche seien genannt: RICHARD KRAUTHEIMER, Zu Konstantins Apostelkirche in Konstantinopel: Mullus. Festschr. Theodor Klauser = JbAC Erg.-Bd. 1 (Münster 1964) 224/9; CYRIL MANGO, Constantine's mausoleum and the translation of relics: ByZs 83 (1990) 51/62 (im Hinblick auf die Baugestalt grundlegend); RUDOLF LEEB, Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser = ArbKirchGesch 58 (Berlin 1992) 93/120; PAUL SPECK, Urbs, quam Deo donavimus. Konstantins Konzept für Konstantinopel: Boreas 18 (1995) 143/73, hier 144f; STEFAN REBENICH, Vom dreizehnten Gott zum dreizehnten Apostel? Der

tote Kaiser in der Spätantike: ZsAntChr 4 (2000) 300/24, hier 309/17; ARNE EFFENBERGER, Konstantinsmausoleum, Apostelkirche – und kein Ende?: Αιθέρων. Studien zur byzantinischen Kunst und Geschichte, Festschr. Marcell Restle (Stuttgart 2000) 67/78; MARTIN WALLRAFF, Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike = JbAC Erg.-Bd. 32 (Münster 2001) 135f. Die Parallele zwischen augusteischem bzw. konstantinischem Bauprogramm in Rom bzw. Konstantinopel habe ich in einem Vortrag über die konstantinsche Gestalt der Hagia Sophia beim *Congressus Internationalis XIV Archaeologiae Christianae*, Wien, 19.–26. 9. 1999 weiter auszuführen versucht (wird in den Kongreßakten erscheinen).

<sup>51</sup> Damit schließe ich mich der Auffassung von CYRIL MANGO (s. vorige Anm.) und anderen an.

<sup>52</sup> Zum folgenden vgl. RICHARD KRAUTHEIMER, Rom. Schicksal einer Stadt 312–1308 (München 1987 bzw. Darmstadt 21996) 80f.

Pantheon wird es so ergangen sein (Taf. 2a). Ende des sechsten Jahrhunderts gab Gregor der Große – großer Papst einer inzwischen klein gewordenen Stadt – seinen Missionaren in England den Rat, die Heiligtümer und Tempel der bekehrten Angelsachsen unverzüglich in Kirchen umzuwandeln, um der Bevölkerung den Übergang von der einen Religion zur anderen zu erleichtern<sup>53</sup>. Gregor gibt in seinem Brief sogar detaillierte liturgische Instruktionen, wie diese »Konversionen« zu geschehen haben. Doch in seiner eigenen Stadt hielt er sich nicht an die gut gemeinten Ratschläge. Vor ihm und unter seinem Pontifikat war kein einziger der vielen Tempel in Rom zur Kirche umgewandelt worden. Man wagte es nicht, die seit 200 Jahren geschlossenen Tempel zu berühren. Auch wenn die Bischöfe und Theologen noch so oft sagten, daß die heidnischen Götzen keine Macht mehr hatten – konnte man wirklich ganz sicher sein? War es nicht besser, unnötige Risiken zu vermeiden?

Erst einer der unmittelbaren Nachfolger Gregors des Großen brach das Tabu. Etwa fünf Jahre nach dem Tod Gregors erbat Bonifaz IV von Kaiser Phokas ausgerechnet das Pantheon<sup>54</sup> – wo alle Dämonen wohnten, fühlte sich vielleicht letztlich keiner so ganz zu Hause, womöglich war dort das Risiko am geringsten. Auch war das Pantheon in seiner kühl-intellektuellen Schönheit nie zum Zentrum und Bezugspunkt der Volksfrömmigkeit geworden, was im übrigen auch in christlichen Zeiten und bis heute so bleiben sollte, obgleich es in einem der wenigen über die Jahrhunderte stets intensiv besiedelten Viertel liegt. Papst Bonifaz erhielt also den Bau vom Staat als dem formalen Eigentümer der diversen Tempel, doch schritt er nicht unverzüglich zur Weihe, sondern er hielt es für richtig, einen symbolträchtigen Tag dafür abzuwarten. Diesen Tag sah er am 13. Mai für gekommen an<sup>55</sup> – der 13. Mai

<sup>53</sup> Ep. 11,56 (CCL 140A, 961f NORBERG), zu der Frage nach der konkreten Umsetzung dieses Ratschlags vgl. BRUNO JUDIC, *Le corbeau et la sautelle. L'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en églises. Études des cas: LIONEL MARY / MICHEL SOT (Hrsg.), Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge = Textes, images et monuments de l'Antiquité au haut Moyen Âge* (Paris 2002) 97/125.

<sup>54</sup> *Eodem tempore petiit a Focato princeps templum qui appellatur Pantheon, in quo fecit ecclesiam beatae Mariae semper virginis et omnium martyrum; in qua ecclesia princeps dona multa optulit. Liber pontificalis* 69,2 (1, 317,2/4 DUCHESNE). Aus der Angabe »eodem tempore« ist mit Hilfe des Kontextes kein Indiz zur Datierung zu gewinnen, vermutlich hat Bonifaz den Bau bald nach seinem Amtsantritt im Sommer 608 erbeten (s. die folgende Anm.). – Die Umwandlung des Pantheons zur Kirche ist oft erwähnt, doch kaum je eigens studiert worden, am eingehendsten von SIBILE DE BLAAUW, *Das Pantheon als christlicher Tempel: Bild- und Formensprache der spätantiken Kunst*. Festschr. Hugo Brandenburg = *Boreas* 17 (Münster 1994) 13/26. Wichtige Beobachtungen finden sich darüber hinaus bei HERMAN GEERTMAN, *More veterum. Il Liber pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma nella tarda antichità e nell'alto medioevo* = *Archaeologica Traiectina* 10 (Groningen 1975) 135 und 226 und FRANCESCO GANDOLFO, *Luoghi dei santi e luoghi dei demoni. Il riuso dei templi nel medio evo: Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V–XI)*: SSAM 36 (Spoleto 1989) 883/916, hier 899/902. Allgemein zum nachantiken Geschick des Baus und seiner Wirkungs-

geschichte (mit weiterer Literatur) BRUNO REUDENBACH, *Art. Pantheon*: NPauyl 15,2 (Stuttgart 2002) 56/62. *Last, but not least* sei auch der Altmeister der einschlägigen Forschung erwähnt: FERDINAND GREGOROVIVUS, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, hrsg. v. WALDEMAR KAMPF<sup>2</sup> 1,1 (München 1988) 287/90. – Unter den Quellen für die Geschichte des Pantheons in christlicher Zeit ist insbesondere das Archiv der Kirche relevant. Es befindet sich heute in der Bibliotheca Apostolica Vaticana und ist erschlossen über GIOVANNI MORELLO, *Archivio della Chiesa di S. Maria ad Martyres detta della Rotonda o Pantheon. Inventario* (Rom 1975; unveröffentlichtes Typoskript, vorhanden in B.A.V., Sala Cons. Mss. 384). Der Faszikel »Origine e Consagrazione di questa Chiesa ...« (Signatur: Pantheon II.2, foll. 1–327) enthält diverse Materialien aus dem 16.–19. Jahrhundert, die aber teilweise auch Auszüge aus älteren Werken wiedergeben.

<sup>55</sup> In der Literatur finden sich häufig die Jahresangaben 608, 609 und 610 für die Kirchweihe, mitunter auch 613. Die erste muß jedenfalls falsch sein, denn der 13. Mai steht durch die liturgischen Quellen als Weihetag fest (zB. das *Sacramentarium Gregorianum*, hrsg. v. HANS LIETZMANN = LQ 3 [Münster 1921] nr. 107), doch Papst Bonifaz IV kam erst im August 608 ins Amt. Zwischen 609 und 614 sind theoretisch alle Jahre denkbar, doch nennt der *Liber pontificalis* (in dieser Reihenfolge) die Schenkung durch Kaiser Phokas, die Weihe durch den Papst und die Geschenke des Kaisers; bei Daten nach 610 müßte man entweder diese Reihenfolge ändern oder die Geschenke auf einen Nachfolger des im Oktober 610 ermordeten Phokas beziehen – bei

war im vorigen Abschnitt als Termin des Festes aller Märtyrer in Syrien begegnet, und so ist es sicher kein Zufall, daß die neu geweihte Kirche das Patrozinium »Maria und alle Märtyrer« erhielt<sup>56</sup>. Die kirchenpolitische Absicht war es dabei offensichtlich, durch diese aufsehenerregende Kirchweihe das Allerheiligenfest in Rom zu etablieren, das bislang nur im christlichen Osten verbreitet war. Fortan sollte der Papst jedes Jahr an diesem Tag im Pantheon die Messe feiern, ebenso sollte dies geschehen am Freitag der Osterwoche<sup>57</sup> – auch dies einer der im Osten bezeugten Termine für das Allerheiligenfest. Es kann also kein Zweifel sein: Der Bezug aller Märtyrer auf das Heiligtum aller Götter ist gewollt und gesucht. Schon wenige Jahrzehnte später stellte der gelehrte Beda Venerabilis diesen Bezug auch explizit her: »Kaiser Phokas befahl auf Bitten des Papstes Bonifaz, in dem alten Heiligtum, das Pantheon genannt wird, den Schmutz des Götzendienstes zu entfernen und eine Kirche der Jungfrau Maria und aller Märtyrer einzurichten, damit dort, wo einst der Kult nicht der Götter, sondern der Dämonen ausgeübt wurde, fortan das Gedächtnis aller Heiligen begangen werde«<sup>58</sup>.

Der Gedanke dieser Kontinuität faszinierte das ganze Mittelalter – mehr als die konkrete Baugestalt des Pantheons, die erst in der Renaissance wiederentdeckt und wirkungsvoll wurde<sup>59</sup>. Das Fest Allerheiligen breitete sich im Abendland aus, diverse mittelalterliche Chroniken übernahmen die Notiz von der Kirchweihe durch Papst Bonifaz samt der zugehörigen Deutung<sup>60</sup>, und gelegentlich konnte die Kirchweihe sogar bildlich dargestellt werden, etwa in der Apokalypseauslegung eines joachimitischen Franziskaners (Taf. 2b)<sup>61</sup>. Der Bibeltext

des sehr unwahrscheinlich. Es bleiben also die Jahre 609 und 610, zwischen denen auf der Basis der erhaltenen Quellen nicht sicher entschieden werden kann, doch da größere Umbaumaßnahmen nicht vorgenommen wurden (vgl. DE BLAAUW [s. vorige Anm.] 15) und sonstige Gründe für eine Verzögerung nicht erkennbar sind, empfiehlt sich die Ansetzung 609, zumal dann auch der Zusammenhang mit der Phokas-Säule auf dem Forum Romanum enger wäre. Die Dedikation der Säule ist vom 1. 8. 608 (CIL 6, 1200, vgl. auch die Nachträge in den CIL-Bänden 6,4,2 und 6,8,2, zur Säule vgl. P. VERDUCHI, Art. Columna Phocae: Lexicon Topographicum Urbis Romae 1 (Rom 1993) 307 und BAUER [s. Anm. 35] 44/6). Die Übereignung des Pantheons könnte als Dank des Kaisers an die Römer aufgefaßt werden (keinesfalls umgekehrt, also Säule als Dank für Pantheon, wie gelegentlich zu lesen, etwa JAKOB WEISS, Art. Phokassäule: PW 20,1 [Stuttgart 1941] 452f). – Fernliegend sind die Spekulationen von GEERTMANN (s. vorige Anm.) 226<sub>1</sub> und DE BLAAUW 13<sub>3</sub>, denen zufolge man für die Kirchweihe das Jahr 613 abwartete, da damals der 13. Mai auf einen Sonntag fiel. Ganz offensichtlich war ja das Datum 13. Mai gewollt und beabsichtigt; daß man eine mehrjährige Verzögerung in Kauf genommen hat, nur um damit auf einen Sonntag zu kommen, ist im Ablauf der historischen Ereignisse nicht sehr plausibel.

<sup>56</sup> Neben der Namensform des *Liber pontificalis* (s. Anm. 54) ist die Bezeichnung *ecclesia sanctae/beatae Mariae/Dei genetricis ad Martyres* früh belegt, erst später *sancta Maria Rotunda*, vgl. GEERTMAN (s. Anm. 54) 135.

<sup>57</sup> Vgl. G. MORIN, Liturgie et basiliques de Rome au milieu du VII<sup>e</sup> siècle d'après les listes d'évangiles de

Würzburg: Revue Bénédictine 28 (1911) 296/330, S. 305, dazu GEERTMAN (s. Anm. 54), S. 197.

<sup>58</sup> *Idem alio papa Bonifatio petente iussit in veteri fano, quod pantheum vocabatur, ablatis idolatriae sordibus ecclesiam beatae semper virginis Mariae et omnium martyrum fieri, ut, ubi quondam non deorum, sed daemoniorum cultus agebatur, ibi deinceps omnium fieret memoria sanctorum*, Beda, chron. 536 (MG AA 13, 310 MOMMSEN).

<sup>59</sup> Vgl. TILMANN BUDDENSIEG, Criticism and praise of the Pantheon in the Middle Ages and the Renaissance: ROBERT R. BOLGAR (Hrsg.), Classical influences on European culture A. D. 500–1500 (Cambridge 1971) 259/67.

<sup>60</sup> Nur die Regensburger Kaiserchronik, Gottfried von Viterbo und Martin von Troppau seien hier genannt, Belege bei BUDDENSIEG (s. vorige Anm.) 260.

<sup>61</sup> Das Manuskript mit seinem spektakulären Miniaturenzyklus ist im späten 13./frühen 14. Jh. in Norddeutschland entstanden und enthält den (wenige Jahrzehnte früher verfaßten) Apokalypsenkommentar des Alexander von Bremen (oder: Minorita), vgl. zu dem Werk SABINE SCHMOLINSKY, Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita. Zur frühen Rezeption Joachims von Fiore in Deutschland = MG Studien und Texte 3 (Hannover 1991), zu dem Miniaturenzyklus GERTRUD SCHILLER, Ikonographie der christlichen Kunst, 5,1 (Gütersloh 1990) 216/27 sowie speziell zu dem Cambriger Manuskript zuletzt SUZANNE LEWIS, Parallel tracks – then and now. The Cambridge Alexander Apocalypse: New offerings, ancient treasures, Studies in Medieval art for George Henderson (Stroud 2001) 367/88, bes. 381/3.

wurde darin auf konkrete historische Ereignisse bezogen; der Autor zeichnet die Kirchweihe ein in das Verfallsszenario eines Verses, der von Erdbeben und Verwüstung in der großen Stadt spricht und von der Bekehrung der Überlebenden (Apc. 11,13). Die Architekturdarstellung ist eher unbeholfen; immerhin erkennt man klar das auffälligste Merkmal des Pantheons, nämlich daß es rund ist. In der Mitte sieht man den Papst mit dem Weihwassergefäß, und außen herum entweichen die heidnischen Dämonen in panischer Furcht. Man sieht: sie wohnten tatsächlich noch dort bis zur Kirchweihe, und ohne das Weihwasser des Papstes wären sie wohl auch noch ein Weilchen geblieben: erst Ende des 9. Jahrhunderts kam es in Rom das nächste Mal zur Umwidmung eines paganen Tempels zur christlichen Kirche<sup>62</sup>.

Um so nachhaltiger war der Eindruck der Weihe des Pantheons, und der Gedanke der Kontinuität zwischen antiker und mittelalterlicher Verwendung faszinierte sogar so sehr, daß man ihn ausschmückte und weiter ausbaute. Noch einigermaßen harmlos ist die Legende, der zufolge so viele und so kräftige Dämonen in dem Bau hausten, daß es enormer Mengen von Reliquien bedurfte, um ein wirksames Gegengewicht zu bilden. 28 Wagenladungen Märtyrergebeine habe Papst Bonifaz aus den Katakomben des Umlandes in die Kirche schaffen lassen (Taf. 2a; wie wir seit Grabungen in der frühen Neuzeit wissen, war es nur ein kleines Bronzekästchen mit wenigen Knochen zweier sonst nicht weiter bekannter Märtyrer)<sup>63</sup>. Immerhin hält sich diese Geschichte mit den Wagenladungen hartnäckig bis heute in Fremdenführern<sup>64</sup>. Theologisch interessanter ist eine andere Ausschmückung: Ein Stadtführer des 12. Jahrhunderts berichtet die bekannte Geschichte von allen Göttern und allen Heiligen, doch da die Kirche auch das Marienpatrozinium trug, fabulierte man hinzu, daß der Bau in der Antike der großen Göttermutter Kybele und allen Göttern geweiht war<sup>65</sup>. In Wirklichkeit geht das Marienpatrozinium möglicherweise auf eine verehrte Marien-Ikone zurück, die seit der Weihe in der Kirche aufbewahrt wird – eine der ältesten erhaltenen Ikonen überhaupt<sup>66</sup>. Der Kybele-Kult hat in der Antike mit dem Pantheon nicht das mindeste zu tun; bei der Zufügung, die sich im Hoch- und Spätmittelalter einer gewissen Beliebtheit erfreute<sup>67</sup>, genügte die Stichwortverknüpfung zwischen der Göttermutter Kybele und der

<sup>62</sup> Es handelt sich um den (nicht erhaltenen) Tempel der Fortuna Virilis an der Piazza Bocca della Verità, vgl. KRAUTHEIMER (s. Anm. 52) 86.

<sup>63</sup> Der vermutlich erste gedruckte Beleg für die Legende findet sich bei POMPEO UGONIO, *Historia delle stationi di Roma che si celebrano la Quadragesima* (Rom 1588) fol. 313. Wahrscheinlich schon vorher war eine entsprechende Information auf einer Inschrift in der Kirche angebracht, vgl. die Abschrift auf dem Pergament im Archiv des Pantheons (s. oben Anm. 54), B.A.V. Pantheon II.2, fol. 5 (»quiui fece portare vintiotto carri d'ossa de martiri, le quali stanno sotto il pauimento descendendo dall'altar maggiore à mano destra«) und die viel spätere Druckversion eines entsprechenden Aushangs für die Pilger, fol. 11. – Zu den Grabungen anlässlich des Jubiläums 1675 vgl. ASS Mai VII (1688) 762f sowie eine kleine Durckschrift *Nuova Relatione del modo come si sono ritrovati li Ven. Corpi de' SS. Rasio e Anastasio ...* (Rom 1675), vorhanden in B.A.V. Pantheon II.2, foll. 328/31. Damals wurde ein Kästchen gefunden mit der Aufschrift *Corpora Sanctorum Rasii et Anastasii, cum aliis reliquiis hic recondita a Bonifacio Quarto*. Auch nach diesem Fund wurde der Inhalt der 28 Wagenladungen immer

noch in den Reliquienlisten der Kirche geführt, doch mit dem Hinweis, daß die entsprechende unterirdische Kapelle wegen der zahlreichen Überschwemmungen nicht mehr zugänglich sei, vgl. etwa B.A.V. Pantheon II.2, fol. 351. Bereits im 16. Jh. hatte sich UGONIO (fol. 316) die Sache so zurechtgelegt, daß die Reliquien beim Sacco di Roma verschleppt worden seien.

<sup>64</sup> Als einer unter vielen sei nur genannt CLAUDIO RENDINA, *Guida insolita ai misteri, ai segreti, alle leggende e alle curiosità di Roma* (Rom 1998) 358.

<sup>65</sup> *Mirabilia urbis Romae* 16 (ROBERTO VALENTINI / GIUSEPPE ZUCCHETTI [Hrsg.], *Codice topografico della città di Roma* 3 [Rom 1946] 17/65, hier 35).

<sup>66</sup> Vgl. zuletzt MARIA ANDALORO, *Icona con l'Hodighitria*: SERENA ENSOLI / EUGENIO LA ROCCA (Hrsg.), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana* (Rom 2000) 661f nr. 376 mit Abb. und weiterer Literatur; doch ist die Datierung der Ikone auf 609 keineswegs so sicher, wie der Artikel suggeriert.

<sup>67</sup> Vgl. mit Belegen CHIARA FRUGONI, *L'antichità. Dai Mirabilia alla propaganda politica*: SALVATORE SETTIS (Hrsg.), *Memoria dell'antico nell'arte italiana* 1 (Turin 1984) 3/72, S. 16f. Man phantasierte sogar, eine gol-

jungfräulichen Gottesmutter Maria, die hier auch als »Mutter aller Heiligen« benannt wird, um die Parallele noch eingängiger erscheinen zu lassen<sup>68</sup>.

Etwas Ähnliches ist übrigens mit einer unmittelbar neben dem Pantheon gelegenen Marienkirche geschehen. Das Marienpatrozinium war oder wurde verbunden mit der Göttin Minerva, deren Tempel nicht weit von der Kirche lag<sup>69</sup>. Im Laufe der Zeit wurden die beiden verehrten Frauen regelrecht übereinandergeschoben zu S. Maria sopra Minerva, obgleich von einer solchen Überbauung keine Rede sein kann. Die Sache wird noch dadurch verkompliziert, daß die heutige Kirche, die aus dem 13. Jahrhundert stammt, tatsächlich über dem großen Heiligtum einer weiblichen Gottheit errichtet ist – oder zumindest an dessen Rand, nämlich dem riesigen Isis-Heiligtum im Marsfeld<sup>70</sup>, doch war dies zum Zeitpunkt der Errichtung schwerlich noch bekannt. So vielschichtig kann Geschichte in Rom sein – *die* Geschichte oder *das* Geschichte, um ein sinnreiches Wortspiel von Thomas Mann aufzunehmen<sup>71</sup>.

Jedenfalls hat sich der Name S. Maria sopra Minerva gehalten, er wird kurioserweise bis heute häufig als »Musterbeispiel« dafür angeführt, wie das Christentum die antiken Kulte beerbte<sup>72</sup>. Die Präposition »sopra« verführt dazu, doch kann von einer bewußten »Übergründung« in diesem Fall nicht gut gesprochen werden, denn es lagen ja einige Jahrhunderte Zeit und ein paar hundert Meter Raum zwischen dem paganen und dem christlichen Kult – genug, um die historische Erinnerung und mit ihr die heidnischen Dämonen blaß und ungefährlich werden zu lassen.

\*

Wie verhält es sich also mit den echten und den fiktiven Kontinuitäten zwischen paganen und christlichen Kulturen, zwischen späten Heiden und frühen Christen? Der kulturelle und religiöse Abbruch zwischen paganer Antike und christlichem Mittelalter war tief und teilweise traumatisch. Vielleicht aus solchen Gründen war es seit alters und ist es bis heute attraktiv, in diesem Abbruch Kontinuitätslinien zu gestalten, zu entdecken oder zu konstruieren – für alle drei Varianten sind uns Beispiele begegnet. Gestaltete und gewollte Kontinuität ist die Kirchweihe des Pantheons im Jahr 609 und die Einführung des Allerheiligenfestes in Rom, vielleicht auch schon der Bau der Apostelkirche in Konstantinopel. Entdeckte und gedeutete Kontinuität ist der Bezug aller Dämonen auf alle Heiligen, wie ihn Beda Venerabilis und andere vollziehen. Konstruierte und fingierte Kontinuität ist der Kybele-Kult als Vorläufer des Marienpatroziniums. Auch für uns Nachgeborene besteht noch die Möglichkeit, entweder vorhandene Kontinuitäten aufzudecken, zu entdecken oder sie zu konstruieren.

dene Kybele-Statue habe sich über dem – offenbar für Besucher damals wie heute – beunruhigenden Loch in der Kuppelmitte befunden.

<sup>68</sup> ... *ut sicut in kalendis novembris dedicatum fuit ad honorem Cibele, matris deorum, sic illud dedicaret [Bonifatius IV] in kalendis novembris ad honorem beatae Mariae semper virginis, quae est mater omnium sanctorum* (VALENTINI/ZUCCHETTI 3, 35,15/8). Hier liegt schon der spätere, nordische Allerheiligentermin am 1. November zugrunde, der zurückprojiziert wird – nicht nur auf die christliche Weihe des Pantheons, sondern sogar auf die angebliche Weihe an Kybele in der Antike. Der verbreitete Touring-Club-Führer folgt in seiner Erstausgabe von 1925 dieser Legende (ebenso wie er die oben genannten Wagenladungen mit Märtyrergebeinen übernimmt): L. V. BERTARELLI, Italia Centrale 4. Roma e dintorni = Guida d'Italia del Touring Club Italiano (Mailand 1925) 559. Damit steht

er am Ursprung einer weit verzweigten Genealogie von Stadtführern, deren Gehalt direkt oder indirekt hierher stammt.

<sup>69</sup> Der älteste Beleg für die Kirche ist das Itinerar von Einsiedeln, wo es heißt: *Minerviam* (lies: *Minervium*); *ibi Sancta Maria in Minerva* (VALENTINI/ZUCCHETTI 2 [1942] 176/201, hier 195), wobei nicht recht klar wird, was genau mit *ibi* gemeint ist.

<sup>70</sup> Vgl. SERENA ENSOLI, I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica: ENSOLI/LA ROCCA (Hrsg., s. Anm. 66) 267/82.

<sup>71</sup> THOMAS MANN, Joseph und seine Brüder. I. Die Geschichten Jaakobs = ders., Gesammelte Werke in Einzelbänden. Frankfurter Ausgabe (Frankfurt 1983) 183.

<sup>72</sup> Vgl. etwa ALEXANDER DEMANDT, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr. = HdbAltWiss 3,6 (München 1989) 428.



ren und zu postulieren – von beiden Möglichkeiten wird in der Forschung reichlich Gebrauch gemacht; es wird in Zukunft nötig sein, hier noch sorgfältiger zu unterscheiden und zu differenzieren.

Und auch bei den entdeckten und noch zu entdeckenden Kontinuitäten ist sorgfältig darauf zu achten, welche Vorgaben, Einschränkungen und Intentionen jeweils dahinterstehen. Die Kirchweihe 609 gestaltete eine Kontinuität, hob sie ins Bewußtsein, die vorher schon da war. Freilich sind die Ähnlichkeiten und Analogien zwischen paganem Pantheon und christlicher Heiligenverehrung zunächst nicht von der gestalteten, gesuchten oder überhaupt nur bewußt wahrgenommenen Art. Es sind vielmehr strukturelle Ähnlichkeiten, die sich ergeben im Umgang mit Vielfalt und Einheit des Göttlichen: Tendenzen zur Vereinzelung und Zusammenfassung, zentrifugale und zentripetale Momente, die von einer Unterteilung in theoretischen Poly- und Monotheismus nur marginal tangiert sind und für die man sich durch eine solche strenge Unterteilung den Blick verschließt. So ist es ohne Zweifel auch zu erklären, daß in der theoretischen Reflexion der Kirchenväter die Analogie zwischen Pantheon und Allerheiligen nicht explizit thematisiert wird.

Erst als die Schlacht geschlagen, das sogenannte Heidentum besiegt war, machte man sich deutlich, wurde punktuell bewußt, wie nah mitunter der Glaube an den einen Gott frühe Christen und späte Heiden zusammenführte. Einem solchen Punkt verdanken wir es, daß das Pantheon in Rom Kirche werden und doch Pantheon bleiben konnte, daß es bis heute als Kirche *und* als Pantheon das Fenster zum Himmel geöffnet hat.

JENA

MARTIN WALLRAFF

Abbildungsnachweis: Taf. 1a: KURT LATTE, *Römische Religionsgeschichte*<sup>2</sup> = HdbAltWiss 5,4 (München 1967) Taf. 33; b: XAVIER BARRAL I ALTET, *Frühes Mittelalter. Von der Spätantike bis zum Jahr 1000* (Köln 1997) 79; 2a: ALÒ GIOVANNOLI DA CIVITÀ CASTELLANA,

*Roma antica* (Rom 1616) fol. 65; b: SUZANNE LEWIS, *Parallel tracks – then and now. The Cambridge Alexander Apocalypse: New offerings, ancient treasures. Studies in medieval art for George Henderson* (Stroud 2001) 367/88 Fig. 7.



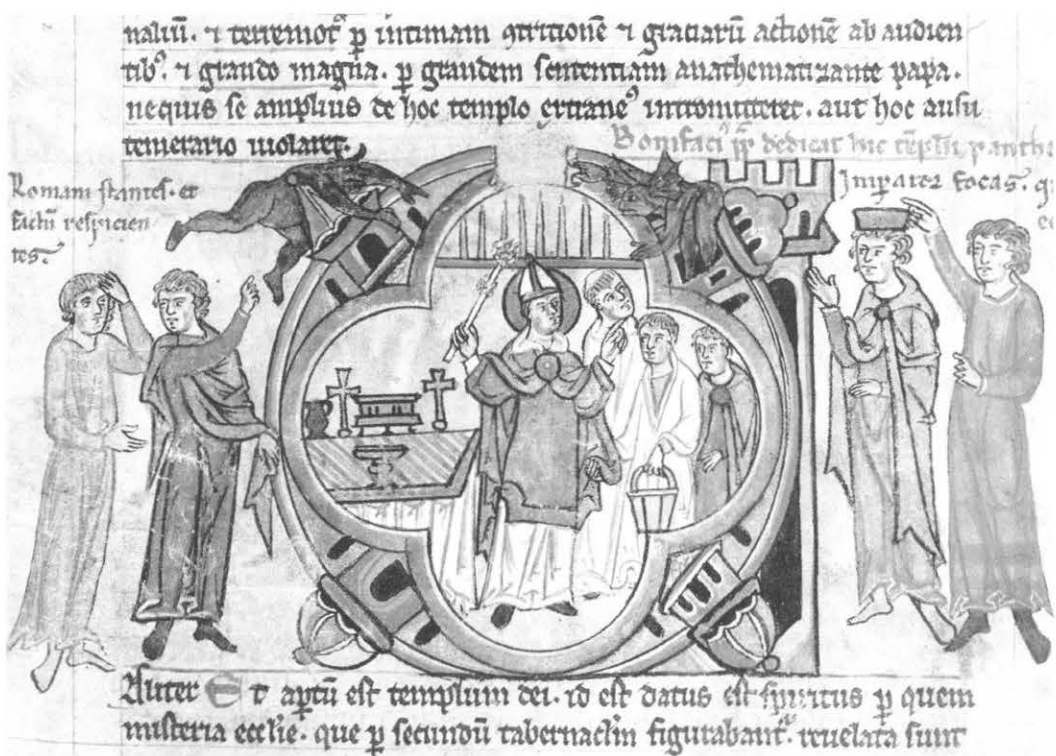
a. Berlin, Staatliche Museen. Fortuna Panthea mit Steuerruder, Füllhorn (darin Büsten der Dioskuren), Isis-Symbol auf dem Kopf, Halbmond der Luna, Flügeln der Nike, Köcher der Artemis, Rehfell des Dionysos-Kultes, Schlange der Hygieia.



b. Ravenna, S. Apollinare Nuovo. Heiligenprozession.



a. Das Pantheon in mittelalterlicher Umbauung  
(rechts mit den Wagenladungen voller Reliquien, die zur Weihe hineingeschafft wurden).



b. Cambridge University Library, Ms. Mm.5.31, fol. 74v. Weihe des Pantheon durch Papst Bonifaz IV.